

**Я.Г.Шемякин**

# Общинная юстиция как проявление цивилизационной идентичности Латинской Америки

П.И. Костокрызов. Общинное правосудие в странах Латинской Америки. М., «Юрлитинформ», 2018, 248 с.

В статье анализируется недавно увидевшая свет книга уральского ученого Павла Игоревича Костокрызова «Общинное правосудие в странах Латинской Америки». Содержание монографии рассматривается в контексте проблемы цивилизационной идентичности Латинской Америки. Автор обосновывает точку зрения, согласно которой общинная юстиция является одним из ярких проявлений специфики «пограничной» латиноамериканской цивилизации.

**Ключевые слова:** общинное правосудие, юридический монизм, юридический плюрализм, «пограничная» цивилизация.

**DOI:** 10.31857/S0044748X0003715-5

Выход в свет монографии видного уральского ученого Павла Игоревича Костокрызова «Общинное правосудие в странах Латинской Америки» является, по моему убеждению, одним из самых значимых событий в отечественной латиноамериканистике в 2018 г. И дело здесь не только в том, что после появления книги Изабеллы Константиновны Самаркиной<sup>1</sup> важнейшая для понимания латиноамериканской проблематики тема общины, ее роли в жизни стран региона к югу от Рио-Гранде-дель-Норте не рассматривалась в качестве самостоятельной темы исследования (хотя и затрагивалась в связи с другими темами, такими, например, как положение сельских трудящихся, особенности традиционной политической культуры, индейский вопрос) — книга П.И.Костокрызова восполняет этот существенный пробел. Данное произведение отличает черта, характерная для лучших, наиболее творческих исследований: она подводит нас к пределам достигнутого на сегодняшний день знания. В данном случае — знания о специфике латиноамериканской цивилизации, ее основных сущностных характеристиках. Книга Костокрызова является одним из лучших образцов междисциплинарного (в рамках гуманитарной сферы) исследования, она представляет собой одновременно и социально-политический, и культурологический, и исторический, и правоведческий анализ,

---

**Яков Георгиевич Шемякин** — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник ИЛА РАН (shemyakin3@gmail.com).

причем эти аспекты в целом весьма органично сочетаются. Такой вариант творческой междисциплинарности позволяет оценить рассматриваемую монографию как полноценное цивилизационное исследование, проведенное на высоком научном уровне, очень удачно сочетающее теоретические рассуждения и выводы с анализом конкретики — как социально-политической, так и культурно-исторической.

Здесь нужно сделать оговорку. Уверен, что работы Костогрызова представляют интерес, в том числе и с точки зрения решения специфических задач юридической науки. Автор этих строк — не профессиональный юрист, и чисто юридические вопросы мной не затрагиваются. Думаю, об этом более подробно и убедительно скажут специалисты. Предлагаемое же в данном случае вниманию читателя «размышление о прочитанном» — это взгляд на рассматриваемую П.И.Костогрызовым проблематику через призму восприятия историка-«цивилизационщика». Взгляд, который позволяет увидеть общинную юстицию как проявление и выражение ряда существенных черт латиноамериканской цивилизации. Итак, о чем же конкретно идет речь?

Определяющая характеристика Латинской Америки как цивилизации «пограничного» типа — доминанта начала (принципа) многообразия, который довлеет над принципом единства, причем последнее, тем не менее, вполне реально. Однако это — единство *sui generis*\*, являющее собой качественно иной тип целостности цивилизационной системы по сравнению с великими цивилизациями Запада и Востока\*\*. На мой взгляд, именно рассмотрение латиноамериканской общины вообще и общинного правосудия в частности в контексте понимания Латинской Америки как цивилизации «пограничного» типа<sup>2</sup> позволило П.И.Костогрызову совершенно правильно расставить акценты в своем исследовании. Согласно заключению автора рассматриваемой монографии, само существование феномена общинного правосудия (общинной юстиции) — это одно из наиболее ярких проявлений определяющей характеристики юридического строя латиноамериканских обществ — юридического плюрализма или полиюридизма. Это «такое состояние правовой системы общества, когда на одной территории, не разделенной политически, сосуществуют два или более правовых порядка»<sup>3</sup>, это такое «положение вещей в любом социальном поле, при котором поведение соответствует более чем одному правопорядку»<sup>4</sup>. «Латинская Америка, с одной стороны, будучи генетически связана с европейской цивилизацией, в юридическом отношении принадлежит к романо-германской правовой семье. С другой стороны, наряду с позитивным



\* *Sui generis* (лат.) — юридическое понятие, обозначающее уникальность правовой конструкции (акта, закона, статуса и пр.) в целом, несмотря на наличие известного сходства с другими подобными конструкциями, не имеющей прецедентов. В контексте данной работы используется в более широком смысле — «своеобразие», «исключительность». — *Прим. ред.*

\*\* Обоснованию этой концепции посвящена основная часть работ автора этих строк — книг, глав в коллективных монографиях, статей в различных научных журналах с середины 80-х годов прошлого века по настоящее время.

правом романо-германского типа в большинстве стран региона функционирует множество иных правовых порядков, как имеющих корни в доколумбовых обществах, так и возникших в колониальный и постколониальный период»<sup>5</sup>.

Подобное многообразие правовых порядков — яркое проявление общецивилизационного качества — доминанты многообразия в социокультурной системе. Община, в том числе общинная юстиция, — это одновременно и одна из важнейших составляющих, проявлений начала многообразия, и его значимый гарант, препятствующий стремлению нивелировать латиноамериканскую действительность в соответствии с капиталистическим принципом «формальной рациональности». Вместе с тем, будучи одним из важнейших механизмов социальной интеграции (эта ее функция ярко продемонстрирована автором), община выступает как фактор достижения и сохранения целостности социальной «ткани» обществ региона, причем не только на местном, но и на общецивилизационном уровне.

Дело в том, что в Латинской Америке на протяжении всей ее истории государство как один из главных интеграторов цивилизации всегда обладало недостаточной объединительной потенцией, было неспособно сплотить воедино разнородные составляющие латиноамериканского «мира миров» (Михаил Яковлевич Гефтер\*). Как справедливо подчеркивает Костокрызов, во многих странах региона «государственные структуры не достигли уровня развития, достаточного для того, чтобы полностью взять на себя социально-регулятивные функции. Часть этих функций, как и в традиционном обществе, остается на долю общин»<sup>6</sup>. Последние выступают, таким образом, как значимый фактор достижения и поддержания именно того типа целостности *sui generis*, которая необходима «пограничным» цивилизационным системам, — целостности, достигаемой в условиях доминанты многообразия, которая может проявить себя только в этих условиях<sup>7</sup>.

Совершенно солидарен с автором в следующей его оценке. Такую черту, как особая значимость общины в социокультурной системе «можно рассматривать как признак отсталости стран латиноамериканского региона, но возможен и другой взгляд на нее. Бурная, полная потрясений история двух веков независимого существования латиноамериканских государств показывает, что архаичные, казалось бы, общинные институты играют для них критически важную роль, компенсируя несовершенство государственного механизма и обеспечивая самосохранение общества в условиях социальной нестабильности. Устойчивое существование и воспроизводство общинных институтов в странах Латинской Америки свидетельствует, с одной стороны, о слабости государства, которое неспособно в полной мере выполнять присущие ему функции регулирования общественных отношений, защиты прав граждан, поддержания правопорядка и борьбы с правонарушениями. Но, с другой стороны, оно служит доказательством жизнеспособности существующей в этих странах социальной структуры, высокой степени организованности общества, его инициативности и способности к саморегулированию. Можно с большой вероятностью предположить, что общества многих развитых стран, окажись они в подобных условиях, были бы обречены если не на физическое вымирание, то на социальную дезинтеграцию и погружение в хаос»<sup>8</sup>.

Я привел столь обширную цитату из рецензируемой книги, поскольку в ней отражен совершенно определенный взгляд на проблему модернизации в Латинской Америке. Взгляд, основанный на понимании феномена модернизации, откровенно полемичном по отношению к западнцентристской версии этой проблемы, суть которой заключается в сведении процесса модернизации к усвоению всем остальным миром западных ценностей и институтов, к одностороннему воздействию Запада на все остальное человечество, постепенно усваивающее в той или иной

\* М.Я.Гефтер (1918—1995) — советский и российский философ, публицист и историк. — *Прим. ред.*

мере, более или менее успешно западный опыт. Подобная трактовка уже давно подвергается резкой критике.

Одним из ведущих направлений мировой (в том числе и западной) науки стала альтернативная версия трактовки данной проблемы — концепция «множественности модернов», восходящая к трудам израильского социолога Шмуэля Ноаха Айзенштадта и приобретающая множество сторонников. Ее главная идея заключается в следующем: никакая успешная модернизация невозможна без органического синтеза той или иной традиции и комплекса ценностей модернизации, впервые действительно сформировавшегося в Западной Европе в XVII—XVIII вв.<sup>9</sup> Опыт истории (и латиноамериканской, и отечественной, и мировой) свидетельствует, по моему убеждению, что именно такая позиция наиболее близка к истине. Действительно: восприятие ценностей модернизации будет подлинным лишь в том случае, если оно будет творческим. А на творчество способен лишь тот, кто сумел сохранить прочный стержень в собственной душе, на который только и могут «наноситься» новации. В роли подобного стержня может выступать только собственная традиция той или иной культурно-исторической общности.

Общинные институты — одна из ключевых составляющих латиноамериканской цивилизационной традиции. И, как часть этой традиции, они на деле являются одним из важных факторов модернизации, понимаемой как процесс становления общества, соответствующего критериям современности, но вырастающего из собственных социокультурных «корней», латиноамериканского «модерна», основанного на такой интерпретации универсальных ценностей модернизации, которая соответствует ценностям собственной цивилизационной традиции латиноамериканского «мира миров».

Прямым отражением западнцентричного понимания модернизации является то позитивистское правопонимание, которое является научной рефлексией типичного для западной цивилизации «состояния правового монизма, при котором государство не только выступает единственным источником общеобязательных норм и монополизует право на применение организованного насилия к их нарушителям, но и принимает на себя исключительную функцию разрешения юридических споров и конфликтов, возникающих на всех уровнях социума. При этом для легального существования негосударственных органов правосудия и охраны порядка не остается места — они должны исчезнуть или стать частью государственного аппарата, а правом отныне считается то, что установлено в качестве такового государством»<sup>10</sup>. «Позитивистская трактовка понятия «право» со всей очевидностью не оставляет ни малейшего шанса на существование в правовом поле иных, кроме установленных государством, нормативных порядков, а тем более органов, обладающих властью (не делегированной государством) вершить правосудие и имеющих силу принуждать к исполнению своих решений. Если что-то подобное появляется в поле зрения государства, это воспринимается как попытка подрыва национального суверенитета, мятеж и решительно пресекается»<sup>11</sup>.

П.И.Костогрызов констатирует, что подобное позитивистское правопонимание «продолжает господствовать над умами значительной части (а в России — подавляющего большинства) профессионального сообщества юристов — как ученых, так и практиков...»<sup>12</sup>. Его книга, приводимые в ней материалы — убедительное свидетельство непригодности подобного понимания права для изучения действительности, одной из определяющих черт которой является юридический плюрализм. Мне представляется вполне обоснованной позиция автора, предлагающего «взять за основу дискурса иную концепцию права, которая должна быть, во-первых, человеко-, а не государствоцентричной, во-вторых, видеть в праве нечто большее, чем совокупность норм»<sup>13</sup>. П.И.Костогрызов предлагает следующее «операционное определение», которое можно использовать в ходе исследования: «право есть общеобязательный нормативный и институциональный порядок,

регулирующий поведение людей в обществе в соответствии с принципом справедливости»<sup>14</sup>. Следует особо подчеркнуть, что в этом своем определении Костогрызов выступает как прямой наследник и продолжатель той традиции в понимании права, которая вообще свойственна российской цивилизационной общности и которая частично отразилась в трудах российских правоведов рубежа XIX—XX вв.<sup>15</sup> Тем самым в определение права вводятся, помимо норм, «два компонента, не менее, а иногда и более важных, чем нормы, — правовые ценности и принципы»<sup>16</sup>.

Соглашаясь в целом с подходом Костогрызова, не могу в то же время не отметить одно обстоятельство. Размышляя над этими сюжетами, я пришел к выводу, что природа права двойственна: это одновременно и социальный институт, и ценность. Но дело в том, что это *разные* ипостаси одного и того же социального феномена, которые могут, конечно, сливаться друг с другом, но могут и находиться в противоречии. Впрочем, эта тема требует дальнейшего тщательного продумывания.

Как явствует из вышеизложенного, концепция П.И.Костогрызова вполне вписывается в один из главных «трендов» современной гуманитарной науки, наиболее ясно воплотившийся в кратко охарактеризованной выше концепции «множественности модернов». Соответствует она и основному вектору творческих исканий латиноамериканской мысли, о чем свидетельствуют, в частности, многочисленные ссылки автора на работы видных латиноамериканских правоведов. Этому вектору полностью соответствует стремление ряда латиноамериканских авторов доказать, что понятия «капитализм» и «современность» — не синонимы. При этом имеется в виду отнюдь не только опыт левосоциалистических режимов XX в. Одну из наиболее интересных концепций этого плана выдвинул мексиканский мыслитель Боливар Эчеверрия в работе с характерным названием «Множественная современность Латинской Америки»<sup>17</sup>. Он выделяет четыре исторических «проекта» создания общества современного типа, которые возникли в разное время: проект «барочной» современности, преобладавший в период с XVI до середины XVIII в.; трансформацию колониального общества, вызванную «вторым модернизационным шоком», явившейся результатом навязывания этому обществу принципов проекта «просвещенного абсолютизма», который начал осуществляться в Испании с приходом к власти династии Бурбонов; «республиканскую современность», отличительной чертой которой стало внедрение на латиноамериканской почве западной модели нации-государства; наконец, те изменения в обществе региона, которые оказались связаны с последним по времени и наиболее тяжелым модернизационным шоком, вызванным неолиберальной глобализацией<sup>18</sup>. Хотя все эти «современности» были связаны с включением Латинской Америки в структуру мирового капиталистического рынка, только последняя из названных характеризуется полным совпадением «современности» и капитализма. В остальных трех модерн-проектах, наследие которых, как подчеркивал Эчеверрия, сохраняет свое значение по сей день, воздействуя на людей и общество в самых различных формах, подобного полного совпадения нет. Причем «барочная современность», по мнению мексиканского мыслителя, до сих пор сохраняет свое основополагающее значение как фактор формирования идентичности латиноамериканцев<sup>19</sup>.

Надо сказать, что Эчеверрия отнюдь не одинок. Еще до появления его работы аналогичную по смыслу концепцию ключевой значимости условно «барочного» периода латиноамериканской истории выдвинул в своей книге чилийский автор Педро Моранде<sup>20</sup>. В контексте рассматриваемой в данной статье проблематики нельзя не отметить, что в колониальный период, в XVI—XVIII вв. индейская община была включена в социальную структуру в качестве необходимой и важной составляющей. И наиболее ясно это проявилось именно в XVI — первой половине XVIII в. В период «просвещенного абсолютизма» община в целом сохраняла свою роль необходимого компонента общественной структуры, хотя именно тогда на нее стало оказываться все более сильное давление. Определяющая особенность

«республиканской» современности — эволюция от попыток ликвидировать общину как воплощение архаики в XIX — начале XX в. до попыток интегрировать ее полностью в капиталистическую систему, формально сохраняя сам институт, что на практике означало попытку компромисса — соединения буржуазного общества западного типа с неизменно воспроизводимыми элементами наследия как доколумбова периода, так и колониальной эпохи.

Итак, что же такое современность без капитализма? Что определяет основное содержание этого культурно-исторического феномена? Комплекс ценностей модернизации, впервые возникший в Западной Европе в XVII—XVIII вв. в результате научной и промышленной революций, имел две главные основы: свободу выбора во всех сферах деятельности и рациональность. Современность в любом варианте непредставима без обеих этих опор. Но взаимосвязь между ними носит крайне напряженный характер, и, как мне неоднократно приходилось отмечать, обе эти основополагающие ценности модернизации могут приходить в острое, порой антагонистическое противоречие<sup>21</sup>. Не касаясь далее данного вопроса, отмечу лишь, что рациональность столь же многолика, как и современность: человеческий разум может проявлять себя совершенно по-разному в разные эпохи, в разных обстоятельствах, в разной культурной среде. Исторически так сложилось, что первый оформившийся модерн-проект, реализовывавшийся в ареале «фаустовской» цивилизации, осуществлялся в соответствии с принципами вполне определенного вида рациональности — формальной, в которой, по словам Макса Вебера, воплотился «дух капитализма»<sup>22</sup>. Пытаясь обобщить результаты исследований как самого Вебера, так и представителей «веберовского ренессанса» 70—90-х годов XX в., автор этих строк сформулировал три признака, присущие этой разновидности рации, которые неоднократно излагал на страницах научных изданий<sup>23</sup>. Чтобы не нарушать цельность изложения, предельно кратко повторю их.

Первый из них — убеждение в том, что любую вещь (явление, процесс) можно полностью исчерпать ее количественной характеристикой. Имеет значение лишь то, что можно подвергнуть измерению. Никакие качественные определения в расчет не принимаются. Попросту говоря, все можно сосчитать: всеобщая калькулируемость есть неотъемлемое определяющее качество самой действительности. Раз все можно сосчитать, значит все можно познать. Не существует ничего непознаваемого в принципе, есть только еще не познанное человеком. Не может быть никаких тайн, недоступных «свету разума»: «мир расколдован»<sup>24</sup>.

Из уверенности во всеобщей калькулируемости и всеобщей познаваемости мира вырастает убеждение в том, что мир управляем: познав его законы, человек в состоянии поставить под свой полный контроль как доступную ему часть вселенной, так и свою собственную природу. Это, впрочем, неизбежно влечет за собой вывод о том, что и самого человека можно в принципе (опираясь на совокупные данные различных наук) запрограммировать, лишив его тем самым свободы выбора.

Одним из наиболее ярких проявлений третьего из названных принципов «формальной рациональности» стал тот самый юридический монизм, о котором говорилось выше. Хотя в духовном космосе «фаустовской» цивилизации всегда существовали и иные, альтернативные «формальной рациональности» разновидности рации, именно она определила главные черты исторического лица Запада эпохи модернизации. Как совершенно справедливо отмечала Пиам Павловна Гайденок, «формальная рациональность» — это рациональность как самоцель<sup>25</sup>, рацию как бы замкнут в данном случае на себя.

Данный тип рациональности, неотделимый от капитализма, наложил, бесспорно, мощный отпечаток на Латинскую Америку и продолжает осуществлять духовную экспансию по сей день. Однако никогда, ни на одном этапе истории он не мог полностью подавить иные виды рациональности, присутствующие в духовном космосе латиноамериканской цивилизации. Первый из них по степени значимо-

сти — иберо-американский католический рацио, сыгравший ключевую роль на этапе генезиса латиноамериканской цивилизации<sup>26</sup>. Правы те латиноамериканские авторы, которые утверждают, что этот тип рацио совместим с задачами модерн-проекта. Пожалуй, едва ли не наиболее убедительным доказательством этого может служить та ключевая роль, которую сыграли в становлении латиноамериканской науки и системы образования (особенно на первых этапах) представители ордена иезуитов<sup>27</sup>. Этот тип рациональности М.Вебер назвал бы ценностным. В отличие от формальной рациональности он не замкнут на себя и потому открыт для создания разнообразных путей и способов коммуникации с противоположным полюсом духовной жизни — верой. Ценностная рациональность предполагает учет качественных характеристик вещи или явления; здесь обязательно присутствует цель, которая только и придает смысл формально-логическим процедурам.

Иберокатолический рацио, наследие колониального периода, несомненно, присутствует в духовном космосе латиноамериканских общин, за возможным исключением наиболее архаичных общин-изолятов. Но это — не единственный вид ценностной рациональности, присутствующий в данном космосе. Второй наиболее значимый тип рациональности, присутствующий в жизни латиноамериканских обществ (не только общин) — это мифологический рацио, питаемый мощной архаической подпочвой, которая продолжает оказывать значительное (во многих случаях косвенное, но иногда и прямое) влияние на все стороны жизни стран региона. До сих пор в мировом интеллектуальном сообществе весьма сильно проявляется себя восходящая к эпохе Просвещения тенденция, сторонники которой вообще отказывают «мифопоэтическому» мышлению в какой-либо логике. По моему убеждению, это глубоко ошибочная позиция, о чем мне приходилось писать уже не раз, прежде всего в работе, посвященной специфике соотношения веры и рацио в латиноамериканском цивилизационном контексте<sup>28</sup>. Формулируя свою позицию, я опирался на мнение многих видных ученых, как антропологов, так и лингвистов. Особо хотелось бы выделить в этом контексте Владимира Николаевича Топорова. Чтобы убедиться в том, что «мифопоэтическое» мышление имеет свою логику, достаточно внимательно вчитаться в многочисленные работы, посвященные архаическим культурам, в том числе и древним. Как подчеркивал Топоров, мифология — это особый *тип* мышления<sup>29</sup>. По его словам, «...представления о мире, сложившиеся в пределах мифопоэтических традиций, отличаются от позднейших представлений (включая сюда, с известными оговорками, и научные) не ложностью, а «языком», разумея под последним набор основных понятий и правила операций над ними»<sup>30</sup>.

Бесспорно, мифологическая система воззрений качественно отличается и от логики Аристотеля, и от столь ярко охарактеризованной Григорием Соломоновичем Померанцем «тринитарной логики» христианства, но это отнюдь не значит, что в архаическом мышлении безраздельно господствует алогон. Для этого мышления характерен свой, особый взгляд на мир, в котором человеческий разум проявляется совершенно по-иному, чем в религиозных и философских системах, возникших как в «первое», так и во «второе осевое время» (по Карлу Ясперсу) и положенных в основу великих цивилизаций Запада и Востока (субэкумен по терминологии Г.С.Померанца). Взгляд, отнюдь не чуждый стремлению тщательно и подробно классифицировать все известные человеку явления, упорядочивая тем самым свой опыт и свою картину мира<sup>31</sup>.

Сказанное в полной мере относится и к индейским общинам Латинской Америки, изучение которых предоставило ученым едва ли не самый большой массив фактов, подтверждающих этот вывод. Впрочем, следует подчеркнуть, что мифологический рацио отнюдь не сводится к потребности (и способности) классифицировать все окружающее. Он отличается совершенно особыми, принципиально отличными от других видов логики, способами логического связывания текста, обу-

словленными, в конечном счете, совершенно иным, по сравнению с «осевыми» традициями, подходом к решению ключевых проблем человеческого существования, качественно иным пониманием мира и места человека в нем. Прекрасной иллюстрацией тезиса о том, насколько велика эта разница, могут служить материалы, приведенные в недавно увидевшей свет книге Николая Викторовича Ракуца<sup>32</sup>.

Как мне представляется, исследование Костогрызова свидетельствует о мощном архаическом «присутствии» в латиноамериканских общинах. Сама община как институт воплощает связь времен — от самых древних до современности. Разумеется, роль архаики отличается в каждой из четырех разновидностей общин, выделенных автором<sup>33</sup>. Она наиболее значительна в тех индейских общинах, которые сознательно отстаивают собственную идентичность, хотя и здесь есть разница между почти полным доминированием архаики в изолятах и теми индейскими (или метисными с индейской самоидентификацией) общностями, которые, упорно придерживаясь собственных традиций, тем не менее так или иначе поддерживают связь с современным обществом. Но в целом архаическая составляющая значима для всех общин, и особенно ясно это видно на примере общинного правосудия, в той иерархии ценностей, которая определяет главные черты ее исторического лица.

Как подчеркивает Костогрызов, «в аксиологии общинного правосознания ценность права занимает достаточно высокое, но все же подчиненное по отношению к ценности бытия как такового, включая социальное бытие, место. Право служит сохранению этого бытия, его социальное предназначение — поддержание такого уровня отношений между членами общества, чтобы их сосуществование было минимально конфликтным и максимально комфортным»<sup>34</sup>. По-моему, здесь определенно проявляется то, наиболее полно проявляющееся именно в архаическом сознании качество, которое позволяет воспринимать мир, бытие как целостность. Речь идет об определяющей отличительной характеристике «мифопоэтического» сознания, обуславливающей его вневременное значение для человеческой культуры. Многие видные ученые<sup>35</sup>, исследовавшие феномен архаики (хотя по другим вопросам они придерживаются разных позиций), едины в том, что архаика, говоря словами Топорова, обеспечивает «целостный взгляд на мир, на все окружающее человека и на него самого»<sup>36</sup>.

Теперь самое время уточнить одно принципиально важное обстоятельство. Как нетрудно заметить, в данном тексте термин «архаика» лишен какой бы то ни было отрицательной оценочной окраски, связанной с пониманием архаики как препятствия на пути поступательного развития современного общества, преодоление которого является неперенным условием подобного развития. Я придерживаюсь совершенно иной позиции. В ходе цивилизационных исследований я пришел к выводу, что каждая из человеческих культур в одной из своих ипостасей представляет собой конкретную интерпретацию универсального измерения человеческой природы. Все многообразие культур тяготеет к трем базовым интерпретациям этого измерения, трем главным парадигмам универсального, каждую из которых отличает свой способ удовлетворения фундаментальной психофизиологической потребности человека в обретении смысла и, соответственно, решения ключевых экзистенциальных противоречий, качественно отличный от двух других: наследию архаики, традиции «первого осевого времени» (по Карлу Ясперсу) и традиции «второго осевого времени» (эпохи модернизации по Шмуэлю Ноаху Айзенштадту и др.)<sup>37</sup>. То есть архаика — это не есть тяжелый пережиток прошлых эпох, подлежащий обязательному преодолению. Это — одна из парадигм универсального измерения человеческой природы, присутствующая в жизни *homo sapiens* с начала его истории по сей день, инвариант истории мира людей и важнейший действующий фактор его современного бытия.

Формулируя подобное утверждение, я опираюсь и на результаты исследований самых разных ученых, как отечественных, так и зарубежных, и, разумеется, на



собственный исследовательский опыт. По моему мнению, наиболее убедителен в утверждении понимания архаики именно как одной из главных парадигм универсального В.Н.Топоров, выдвинувший концепцию «универсальных знаковых комплексов» (УЗК), возникших на первых этапах истории и ставших, как он убедительно показал в своих трудах, инвариантной основой всей человеческой культуры<sup>38</sup>.

Возвращаясь к книге уральского ученого, подчеркну, что он совершенно прав, утверждая универсальный характер общины как института. Помимо прочего, в нем отражается в том числе и универсальная значимость архаики. Впрочем, и это следует подчеркнуть особо, универсальный характер общины отнюдь не сводится к присутствующему в ней архаическому измерению. Материалы, приведенные в монографии П.И.Костогрызова, позволяют, по моему мнению, сделать вывод, что латиноамериканская община является полем напряженного воздействия всех трех упомянутых выше парадигм универсального, причем в разных типах общин их соотношение различно. Это взаимодействие представляет собой в основе своей напряженный диалог — спор упомянутых выше трех типов рациональности: мифологического рации, иберокатолической разновидности «осевой» христианской традиции и капиталистической «формальной рациональности» западного происхождения и характера.

Оказывает ли последняя влияние на латиноамериканские общины? Конечно же, оказывает, и немалое. Без взаимодействия с данным типом рации был бы невозможен какой бы то ни было контакт с современностью. Собственно, следы этого влияния можно проследить даже в индейских изолятах — ведь общности, которые были бы *реально* полностью изолированы от окружающей их действительности практически не осталось. Но при всех отличиях соотношения трех парадигм в разных типах общин общая доминанта ценностно-рационального подхода представляется несомненной. Как подчеркивает П.И.Костогрызов, «правовые ценности и принципы... составляют существенную, даже основную часть того, что принято называть обычным правом»<sup>39</sup> — именно таким термином традиционно обозначается общинное право. «В общинном правосознании конкретные нормы — будь то законы, обычаи или постановления собственных органов — занимают подчиненное положение по отношению к стоящим за ними ценностям и принципам, прежде всего — справедливости»<sup>40</sup>.

Хотелось бы особо отметить, что в данном случае прослеживается прямая параллель с Россией, точнее, с Россией досоветской. Многие видные российские мыслители — от Алексея Степановича Хомякова до Александра Самуиловича Ахиезера — обращали внимание на то, что, начиная с реформ Петра I, русское общество разделила глубочайшая трещина, отделившая европеизированные «верхи» от народной «почвы». И наиболее ярко этот феномен «раскола» проявился именно в правовой сфере, в феномене, который известный отечественный автор Андрей Николаевич Медушевский определил как «правовой дуализм»<sup>41</sup>. Согласно его определению, «суть правового дуализма — в параллельном существовании двух правовых систем. С одной стороны, он предполагал существование системы позитивных правовых норм. Эти нормы были в значительной мере заимствованы из европейских кодексов. С другой стороны, существовала особая сфера исконного крестьянского права, охватывающего подавляющую часть населения страны с его архаическими аграрными представлениями о справедливости, приоритете коллективного начала над личным, отрицанием индивидуальной собственности»<sup>42</sup>. Как отмечается в работе Ольги Дмитриевны Шемякиной, в пореформенной России поведение крестьян-присяжных отличалось ориентацией не на соблюдение буквы закона, а на следование принципу справедливости<sup>43</sup>. Яркое описание этого типа правового поведения дал Николай Онуфриевич Лосский: «В то время как по понятиям одних «грех» начинается с момента преступного акта и требует наказания, для крестьянина он уже сам по себе есть часть «кары и несчастья», начало взыска-

ния карающего Бога за одному ему ведомые, когда-то совершенные поступки... Иногда присяжные заседатели крестьяне, имея дело с доказанным преступлением, выносят решение «не виновен» потому, например, что считают наказание каторгой на несколько лет в данном случае несправедливым, тем более, что у преступника есть жена с малолетними детьми»<sup>44</sup>.

Правовой плюрализм являлся отличительной чертой цивилизационного строя России до 1917 г. Причем речь идет не только о дуализме государства и крестьянского «мира». Как справедливо отмечает Нурия Мансуровна Мухамеджанова, «доминирование в культуре России модуса многообразия над модусом единства» обусловило такие качественные характеристики, как «предельная культурная гетерогенность» и «асинхронность развития локальных миров», которые проявились на всех уровнях социокультурной системы, в том числе:

— «на административно-управленческом уровне: в состав России входили народы, имевшие собственные этнические элиты, традиции государственности и легитимные правящие династии, что обусловило асимметричность системы управления с достаточно высокой степенью автономии национальных регионов, разнообразие функционирующих в стране моделей управления;

— на правовом уровне: на присоединенных территориях одновременно применялись римское право, европейские правовые системы, общегосударственные российские правовые акты, традиционное обычное право, мусульманское право (шариат) и др.»<sup>45</sup>.

Приведенные факты, в общем-то общепризнанные, свидетельствуют о том, что осуществленное автором выведение России из контекста сравнения с Латинской Америкой (в том, что касается рассматриваемой им проблематики — общего отношения к праву, правового плюрализма и институциональной неоднородности, столкновения разных типов рациональности с ярко выраженной доминантой ценностно-рационального подхода в крестьянстве, составлявшем подавляющее большинство населения России)<sup>46</sup> можно признать правомерным (и то с оговорками) только в отношении периода *после* революции 1917 г., когда те общественные институты (прежде всего автономное крестьянское право), которые имеют прямые аналогии с рассматриваемыми в книге Костокрызова латиноамериканскими реалиями, были сметены большевистским тоталитаризмом, получившем свое наиболее полное воплощение в сталинском режиме.

Таково главное мое несогласие с автором. Впрочем, касается оно не основного предмета его исследования, а, скорее, специфики рассмотрения исследуемой Костокрызовым проблематики в контексте цивилизационной компаративистики. В том, что касается трактовок латиноамериканского материала, у меня нет сколь-нибудь значительных расхождений с уральским ученым, за единственным, пожалуй, исключением. После прочтения книги, несмотря на оговорку автора в последних строках заключения<sup>47</sup>, у меня сложилось впечатление, что все-таки некий (чаще всего малозаметный) налет идеализации в суждениях автора об общинной юстиции все-таки имеется. Это проявляется в основном в определенной недооценке уровня того напряжения, которое существует между латиноамериканскими государствами и индейскими общинами, и которое резко обострилось в связи с «индейским ренессансом» последних десятилетий. Подобное напряжение зачастую выливается в прямое противостояние, а диалог между латиноамериканской государственностью западного происхождения и характера (включая и сферу права) и традиционным институтом общины превращается в совокупность монологов. Яркой и весьма убедительной, по-моему, иллюстрацией этого утверждения могут служить материалы, приведенные в упоминавшейся уже книге Н.В.Ракуца<sup>48</sup>.

Мне менее всего хотелось бы, чтобы эти замечания были восприняты как упреки. Скорее, речь идет о приглашении к дальнейшей дискуссии по рассматриваемой автором проблематике. Потребность в подобной дискуссии давно назрела. И, возможно, самое

лучшее, что можно сказать об этом замечательном научном труде: стереотипная фраза о том, что он будит творческую мысль в данном случае — чистая правда. Остается лишь поздравить нашего уральского коллегу с большим успехом.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

<sup>1</sup> И.К.С а м а р к и н а. Община в Перу. Очерк социально-экономического развития. М., Наука, 1974. [I.K. Samarina. Obschina v Peru. Oчерk sozialno-ekonomicheskogo razvitija] [Community in Peru. Essay on socio-economic development]. Moscow, Nauka, 1974.

<sup>2</sup> П.И.К о с т о г р ы з о в. Общинное правосудие в странах Латинской Америки. М., Издательство «Юрлитинформ», 2018, с. 4–5. [P.I. Kostogryzov. Obschinnoe pravosudie v stranach Latinskoj Ameriki] [Community justice in Latin America]. Moscow, Izdatelstvo «Jurlitinform», 2018, p. 4–5.

<sup>3</sup> Ibid., p.13.

<sup>4</sup> J. G r i f f i t h s. What is legal pluralism? – Journal of Legal Pluralism, 1986, № 24, p. 2.

<sup>5</sup> П.И.К о с т о г р ы з о в. Op. cit., p.7.

<sup>6</sup> Ibid., p.19.

<sup>7</sup> Vladimir M. D a v y d o v. Latinoamerica: rutas del desarrollo y lazos con Russia. Percepción desde Moscú. ILA, ACR, 2016; Я.Г. Ш е м я к и н. Россия и Латинская Америка как цивилизации: попытка сравнения. Размышления над книгами В.Б. Земскова. – Мир России, 2016, №1, с. 161–164 [Ya.G. Shemyakin. Rossiya i Latinskaja Amerika kak tsivilizatsii: popytka sravnenija. Razmyshlenija nad knigami V.B. Zemskova] [Russia and Latin America as civilizations: an attempt of comparison. Reflections on the books of V. B. Zemskov] – Mir Rossii, 2016, №1, p. 161–164. Я.Г. Ш е м я к и н. И вновь о Латинской Америке, одновременно единой и многообразной. — Латинская Америка, 2017, №3, с. 5–13 [I vnov o Latinskoj Amerike, odnovremennj edinoj I mnogoobraznoj] [And again on Latin America, at the same time unified and diverse]. Latinskaja Amerika, 2017, №3, p. 5–13.

<sup>8</sup> П.И.К о с т о г р ы з о в. Op. cit., p.23–24.

<sup>9</sup> S.N.E i s e n s t a d t. Die Vielfalt der Moderne. Weilerwist: Velbruck, 2000; idem. The civilizational dimension of modernity. – International Sociology, 2001, vol. 16, № 3, p. 320–340; idem. Multiple Moderne im Zeitalter der Globalisierung. – Die Vielfalt und Einheit der Moderne: Kultur und Strukturvergleichende Analysen. Wiesbaden, 2006, s. 37–62; Я.Г.Ш е м я к и н. Модернизация как процесс межцивилизационного взаимодействия. — Цивилизации. Вып. 10: Модернизация и цивилизационные вызовы XXI века. М., Наука, с. 109–111. [Ya.G. Shemyakin. Modernizatsiya kak prozess mezhtsivilizatsionnogo vzaimodejstvija. Tsivilizatsii. Vyp. 10: Modernizatsiya I tsivizatsionnye vyzovy XXI veka] [Modernization as a process of intercivilizational interaction. Civilizations. Vol. 10: Modernization and civilizational challenges of the XXI century] Moscow, Nauka, p. 109–111.

<sup>10</sup> П.И.К о с т о г р ы з о в. Op. cit., p.14.

<sup>11</sup> Ibid., с. 12.

<sup>12</sup> Ibid., p.15.

<sup>13</sup> Ibid., с. 17.

<sup>14</sup> Ibid., p.17.

<sup>15</sup> См., например: Ю.С.С т е п а н о в. Константы: словарь русской культуры. М., «Академический проект», 2004, с. 598 и др. [Yu.S.Stepanov. Konstanty: slovar' russkoj kultury] [The dictionary of russian culture]. Moscow, «Akademicheskij proekt», 204, p. 598.

<sup>16</sup> П.И.К о с т о г р ы з о в. Op. cit., p.17.

<sup>17</sup> B o l í v a r E c h e v e r r í a. La múltiple modernidad de América Latina. – Contrahistorias. La otra Mirada de Clio, № 4, p. 57–70.

<sup>18</sup> Idem, p. 65–66.

<sup>19</sup> B o l í v a r E c h e v e r r í a. Op. cit., p. 65.

<sup>20</sup> P e d r o M o r a n d é. Cultura y modernización en América Latina. Essayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación. Santiago de Chile, Instituto de sociología de la Pontificia Universidad de Chile, 1984.

<sup>21</sup> Я.Г. Ш е м я к и н. Модернизация как процесс межцивилизационного взаимодействия. — Цивилизации. Вып. 10: Модернизация и цивилизационные вызовы XXI века. М., Наука, 2015, с. 124–138. [Ya.G. Shemyakin. Modernizatsiya kak prozess mezhtsivilizatsionnogo vzaimodejstvija. Tsivilizatsii. Vyp. 10: Modernizatsiya I tsivizatsionnye vyzovy XXI veka] [Mo-

dermization as a process of inter-civilizational interaction. Civilizations. Vol. 10: Modernization and civilizational challenges of the XXI century] Moscow, Nauka, p. 124–138.

<sup>22</sup> М. В е б е р. Избранные произведения. М., Прогресс, 1990. [M. Weber. Izbrannye proizvedenija] [M. Weber. Selected works] M., Progress, 1990.

<sup>23</sup> Я.Г.Ш е м я к и н. Вера и разум в духовном космосе латиноамериканской цивилизации. – Латинская Америка, 2007, № 3, с. 89–90; [Ya.G. Shemyakin. Vera i razum v duchovnom kosmose latiniamerikanskoj tsivilizatsii] [Faith and diet in the spiritual space of Latin American civilization]. Latinskaja Amerika, 2007, № 3, p. 89–90; Россия в западном восприятии. Специфика образов «пограничных» цивилизаций. – Общественные науки и современность, 2008, № 1, с. 133; [Rossija v zapadnom vospriyatii. Spetsifika obrazov «pogranitnyh» tsivilizatsij] [Russia in the Western perception. The specificity of the images of "border" civilizations] – Obshchestvennye nauki i sovremennost. 2008, № 1, p. 133; Модернизация как процесс... с. 125.

<sup>24</sup> М.В е б е р. Op. cit., p. 713–714.

<sup>25</sup> П.П.Г а й д е н к о. Социология Макса Вебера. – М.В е б е р. Указ. соч., с.23–34. [P.P. Gajdenko. Soziologija Maksa Webera] [The Sociology of Max Weber] – M.Weber, p. 23–24.

<sup>26</sup> А.Ф.К о ф м а н. Под покровительством Сантьяго. Испанское завоевание Америки и судьбы знаменитых конкистадоров. СПб., Издательство «Крига», 2017. [A.F. Kofman. Pod pokrovitelstvom Santjago. Ispanskoje zavorvanie Ameriki i sudby znamenityh konkistadorov] [Under the patronage of Santiago. The Spanish conquest of America and the fate of the famous conquistadors]. Sankt Peterburg, Izdatelstvo «Kriga», 2017; Я.Г. Шемякин. Рождение цивилизации. — Латинская Америка, 2018, № 6, с. 39–41. [Ya.G. Shemyakin. Rozhdenie tsivilizatsij] [Birth of civilization] Latinskaja Amerika, 2018, № 6, p. 39–41.

<sup>27</sup> Энциклопедия «Латинская Америка». М., Экономика, 2013, с. 317–319. [Enziklopedia «Latinskaja Amerika»] [Encyclopedia «Latin America»]. Moscow, Ekonomika, 2013, p. 317–319.

<sup>28</sup> Я.Г.Ш е м я к и н. Вера и разум в духовном космосе... Op. cit., p.78–92.

<sup>29</sup> В.Н. Т о п о р о в. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. т. 1. М., Рукописные памятники Древней Руси, 2010, с. 11. [V.N. Toporov. Mirivoje derevo: Universalnye znakovye komplekсы. Т. 1.] [World tree: Universal sign complexes. Т. 1.] М., Rukopisnye pamjatniki drevnej Rusi, 2010, p. 11.

<sup>30</sup> Ibid., p. 264.

<sup>31</sup> См., например: С.Л е в и-С т р о с с. La pensee sauvage. Paris, 1962; К.Л е в и-С т р о с с. Неприрученная мысль. — К.Левин-Стросс. Первобытное мышление. М., 1994, с. 111–336. [K.Levi-Stross. Nopriruchennaja mysl — K.Levi-Stross. Pervobytnoe myshlenie] [Untamed thought]. Moscow, 1994, p. 111–336; Т.В.Г а м к р е л и д з е, В.В.И в а н о в. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. т. II. Тбилиси, Изд-во Тбилисского ун-та, 1984, с. 465–854. [T.V.Gamkrelidze, Vjach.Vs. Ivanov. Indoevropskij jazyk i indoevropczy. Rekonstruktsija i istoriko-tipologicheskij analiz prajazyka i protokultury. Т. II.] [Indo-European and Indo-European languages. Reconstruction and historical-typological analysis of the proto-language and protoculture]. Tbilisi. Izdatelstvo Tbilisskogo universiteta, 1984, p. 465–854; Т.И.Щ е р б а к о в а. Архаика и время. — Актуальные проблемы изучения архаики. Материалы теоретического семинара «Теория и методология архаики» 1996–2002 гг. СПб., МАЭ РАН, 2014, с. 20. [T.I.Stcherbakova. Archaika i vremja // Aktualnye problemy izuchenija archaiki. Materialy teoreticheskogo seminar «Teorija i metodologija archaiki» 1996–2002] [Archaic and time // Actual problems of archaic studies. Materials of the theoretical seminar « Theory and methodology of archaic»]. Sankt Peterburg: MAE RAN, 2014, p. 20.

<sup>32</sup> Н.В.Р а к у ц. Культура индейских народов и политика государства (южноамериканские реалии). М.: ИЛА РАН, 2018. [N.V. Rakutz. Kultura indejskich narodov i politika gosudarstva (juzhnoamerikanskie realii)] [The culture of the native American peoples and policies of the state (South American realities)]. Moscow, ILA RAN, 2018.

<sup>33</sup> П.И.К о с т о г р ы з о в. Op. cit., p.24–25.

<sup>34</sup> Ibid., p.205–206.

<sup>35</sup> См., например: В.Н.Т о п о р о в. Мировое дерево... Op. cit., p. 21, 266–267, 274–275.

<sup>36</sup> Ibid., p. 274–275.

<sup>37</sup> Я.Г.Ш е м я к и н. Глобальное, универсальное, локальное: соотношение понятий и соотношение реальностей. – Цивилизации. Вып. 11. М., Наука, 2017, с. 176–186. [Ya.G. Shemyakin. Globalnoe, universalnoe, lokalnoe: sootnoshenie ponjatij i sootnoshenie realnosti – Tsivilizatsii. Vyp. 11.] [Global, universal, local: correlation of concepts and correlation of realities. – Civilizations. Vol. 11.]. Moscow, Nauka, 2017, p. 176–186.

<sup>38</sup> В.Н.Т о п о р о в. *Op. cit.*, p. 21, 45–46, 264, 266–267, 274–275.

<sup>39</sup> П.И.К о с т о г р ы з о в. *Op. cit.*, p.35.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p.205.

<sup>41</sup> А.Н.М е д у ш е в с к и й. Российская правовая традиция: опора или преграда? М., Либеральная миссия, 2014, с. 36. [A.N. Medushevskij. Rossijskaja pravovaja tradizija: opora ili pregrada?] [Russian legal tradition: support or barrier?]. Moscow, Liberalnaja missija, 2014, p. 36.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>43</sup> О.Д.Ш е м я к и н а. Традиционная культура в полицентричном мире. Статья 1. Традиционная культура и современность: возможности и условия диалога. – *Общественные науки и современность*, 2018, № 5. [O.D. Shemyakina. Tradizionnaja kultura v polizentrichnom mire. Statja 1. Tradizionnaja kultura i sovremennost: vozmozhnosti i uslovija dialoga] [Traditional culture in a polycentric world. Article 1. Traditional culture and modernity: opportunities and conditions for dialogue] – *Obschestvennye nauki i sovremennost*, 2018, № 5.

<sup>44</sup> Н.О.Л о с с к и й. Характер русского народа. Книга первая. М., Изд-во «Ключ», 1990, с. 56–57. [N.O. Losskij. Charakter russkogo naroda. Kniga pervaja] [The character of the Russian people. Book one]. M.: Izdatelstvo «Kljuch», 1990, p. 56–57.

<sup>45</sup> Н.М.М у х а м е д ж а н о в а. Современные цивилизационные процессы. Оренбург: ФГБОУ ВПО «ОГУ», 2015, с. 77. [N.M.Muchamedzhanova. Sovremennye tsivilizatsionnye prozessy] [Modern civilizational processes]. Orenburg: FGBOU VPO «OGU», 2015, p. 77.

<sup>46</sup> П.И. К о с т о г р ы з о в. *Op. cit.*, p.5.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.209.

<sup>48</sup> Н.В.Р а к у ц. *Op. cit.*

Yakov G. Shemyakin (shemyakinx3@gmail.com)

Doctor of History, Chief Researcher, Institute of Latin America.

### **Community justice as a manifestation of the civilizational identity of Latin America**

**Abstract.** The article analyzes the recently published book of the Ural scientist Pavel Igorevich Kostogryzov «Community justice in Latin America» (M., Publishing house «Yurlitinform», 2018). The content of the book is considered in the context of the problem of civilizational identity of Latin America. The author substantiates the point of view, according to which the communal justice is one of the striking manifestations of the specificity of the «borderline» Latin American civilization.

**Key words:** community, community justice, legal monism, legal pluralism, «borderline» civilization, type of rationality.